

A ORESTEIA E A ORIGEM DO TRIBUNAL DO JÚRI

THE ORESTEIA AND THE ORIGIN OF THE JURY COURT

HENRIETE KARAM

Doutora em Estudos de Literatura (UFRGS). Mestre em Teoria Literária (PUCRS). Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS. Membro-Fundadora da Rede Brasileira Direito e Literatura (RDL). Editora-Chefe da *Anamorphosis* – Revista Internacional de Direito e Literatura. E-mail: henriete@rdl.org.br

RESUMO

O artigo é dedicado à *Oresteia*, de Ésquilo, e adota a metodologia empregada nos estudos de direito *na* literatura. Inicialmente, é abordado o processo de apropriação dos mitos na composição das tragédias gregas; e, na sequência, são examinados o mito dos Atridas e os elementos figurativos apresentados na trilogia de Orestes, de modo a destacar que a transposição do *dever de vingança* ao *direito de justiça* é o núcleo temático no qual radica a importância que essa obra adquire, para a compreensão da cultura e do pensamento ocidental, enquanto representação literária da origem do tribunal do júri e, conseqüentemente, sua relevância para o Direito.

PALAVRAS-CHAVE: direito e literatura; mito; *Oresteia*; dever de vingança; direito de justiça.

ABSTRACT

This article analyzes the *Oresteia*, by Aeschylus, and adopts the methodology used by Law in Literature studies. Initially, the process of appropriation of the myths in the composition of the Greek tragedies is approached; following to that, the myth of the Atridas and the figurative elements presented in the trilogy of Orestes are examined, in order to emphasize that the transposition of the *duty of revenge* to the *right to justice* is the thematic core in which lies the importance these poems acquire for the understanding of the Western culture, as they are literary representations of the origin of the jury court and its relevance to Law.

KEYWORDS: Law and Literature; myth; *Oresteia*; duty of revenge; right to justice.

INTRODUÇÃO

O presente texto está dividido em três partes. Na primeira delas, são abordadas questões gerais, relativas ao mito como fonte material da literatura grega. A segunda parte é dedicada à apresentação do mito dos atridas e das tragédias que compõem a trilogia de Ésquilo, sem qualquer preocupação com a análise de seus aspectos formais e enfocando, especificamente, seus elementos figurativos. E, por fim, na terceira parte, são apontados alguns aspectos relevantes para a interlocução, aqui proposta, entre as áreas do Direito e da Literatura.

1. O MITO E A LITERATURA GREGA

No contexto das sociedades arcaicas, os mitos são representações coletivas que – transmitidas, oralmente, de geração para geração – têm a função de fornecer uma significação ao mundo e à existência humana. Desde as primeiras décadas do séc. XX, quando os mitógrafos passaram a privilegiar a função social que o mito desempenha nas sociedades arcaicas, se entende que o mito conta uma *história sagrada*, relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, narra como uma realidade começou a existir, é sempre a narrativa de uma *criação*, que busca explicar de que modo algo foi produzido e começou a *ser* (ELIADE, 1983).

Em *Mito e realidade*, M. Eliade (1983) oferece interessante comparação entre o significado do *mito* para o homem das sociedades arcaicas e o significado da *história* para o homem moderno. Segundo ele, para o primeiro, o mito relata a origem do mundo e de tudo o que nele existe, inclusive o homem e suas instituições, e são esses acontecimentos, passados *in illo tempore*, que determinam que o homem seja tal como é. Já o homem moderno poderia afirmar:

sou tal como sou hoje porque certos fatos me determinaram, mas estes só foram possíveis porque a agricultura foi descoberta há oito ou nove mil anos e porque civilizações se desenvolveram no Oriente Próximo, porque Alexandre Magno conquistou a Ásia e Augusto fundou o Império Romano, porque Galileu e Newton revolucionaram a concepção do Universo, abrindo o caminho para os descobrimentos científicos e para o florescimento da civilização industrial, porque houve a Revolução Francesa [...] e assim sucessivamente (ELIADE, 1983, p. 19).

O sistema mítico grego se distingue, entretanto, das mitologias produzidas pelas demais culturas, porque os mitos gregos – enquanto “tentativa de apreensão da origem das coisas, primeiro do mundo físico, depois da natureza humana” (KITTO, 1980, p. 331) – são marcados pela presença de elementos racionais: presença evidenciada, de um lado, pela reinterpretação

dos deuses e criação de novas personificações, sempre que se impunham outras necessidades do pensamento abstrato, e, de outro lado, pela “vontade expressa de uma compreensão construtiva e uma perfeita coerência na ordem racional e na formulação dos problemas” (JAEGER, 1995, p. 94). Além disso, os mitos gregos são incorporados nas mais diversas produções do espírito helênico, sendo fonte de inspiração tanto para a poesia épica, a tragédia e a comédia, quanto para as artes plásticas.

Nesse sentido, W. Jaeger – autor de *Paidéia: a formação do homem grego* – ressalta o quanto é difícil, na cultura grega, “traçar a fronteira temporal do momento em que surge o pensamento racional [...] nela é tão estreita a interpenetração do elemento racional e do «pensamento mítico», que mal se pode separá-los” (1995, p. 191). Tal interpolação evidencia a prematuridade com que o pensamento racional se infiltra no mito e passa a influenciá-lo.

Em vista disso podemos afirmar que o surgimento da filosofia científica não inaugura o pensamento racional e tampouco determina o fim do pensamento mítico: “no limiar da filosofia grega há algo em si de não-filosófico, o mito” (HIRSCHBEGGER, 1969, p. 30) e a recorrência aos mitos é constante ao longo de toda a história da filosofia ocidental – seja em sua forma de mitogonia autêntica, tal como a encontramos no *mito das almas*, de Platão, e na ideia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo, de Aristóteles; seja na *alegoria da pomba*, de I. Kant, ou na *alegoria do cuidado*, de M. Heidegger¹.

A riqueza e a complexidade da mitologia grega se devem, em parte, à variedade de elementos que a compõe – deuses primordiais (Caos, Urano, Géia, Tártaro, Cronos), deuses ctônicos (ligados ao mundo subterrâneo – em oposição aos deuses olímpicos –, como Hades, Perséfone e as Erínias), deuses olímpicos (entre eles, Zeus, Hera, Poseídon, Atena, Ares, Apolo,

¹ Para a descrição e comentários sobre a alegoria do cuidado, sugerimos a leitura de *Seis estudos sobre «Ser e tempo»*, de E. Stein (1988, p. 98).

Artémis, Afrodite e Hermes), semideuses e heróis. Mas a essa variedade de deuses se soma o processo de transposição dos mitos da tradição oral para a produção literária, que incorporou os mitos e ampliou seus significados, colocando-os, segundo W. Jaeger, “a serviço de uma concepção sistemática da origem do mundo e da vida humana, elaborada pela imaginação e pela inteligência” (1995, p. 94).

Assim, a análise das epopeias ou das tragédias gregas tem como pressuposto não perder de vista que os mitos nelas fixados e que são sua fonte material² abordam, essencialmente, “a transitoriedade da vida, a origem do mal, a questão da responsabilidade e da culpa, do destino e da necessidade, da vida e da morte” (HIRSCHBEGGER, 1969, p. 30).

2. O MITO DOS ATRIDAS E A ORESTEIA

A *Oresteia* – ode ou canto a Orestes – é composta por três tragédias: *Agamêmnon*, *Coéforas* e *Eumênides*, que foram apresentadas pela primeira vez em 458 a.C. Nessa trilogia, Ésquilo³ retoma o mito dos atridas (descendentes de Atreu) e conta a história de Orestes, apresentando eventos que, sendo posteriores à guerra de Tróia, teriam ocorrido por volta do séc. XII a.C.. Mas, se a história mítica dos atridas é conhecida pelo público ateniense, para nós se impõem algumas informações complementares⁴.

² Nesse sentido, Aristóteles alertava que o poeta deve criar, mas sem “romper com os mitos conservados pela tradição” (1997, p. 33).

³ Ésquilo é considerado o criador da tragédia grega, por ter introduzido o segundo ator no interlúdio falado entre os tradicionais cantos corais das representações dionisíacas e transformado, assim, o ditirambo (narração lírica) em representação cênica (teatro).

⁴ Considerando que os eventos narrados na *Oresteia* teriam acontecido no séc. XII a.C. e que Ésquilo escreve sua trilogia no séc. V a.C., para nós equivaleria a um romance que, produzido no séc. XXI – por um autor contemporâneo, portanto –, narrasse, por exemplo, peripécias de Leonardo da Vinci que fossem totalmente conhecidas pelo público.

Na Grécia arcaica, a noção de indivíduo se encontra dissolvida na noção de grupo, em especial, de grupo familiar, *génos* (família, descendência, estirpe). Se um dos membros do *génos* comete um erro - em grego, *hamartía*, “mancha que se espalha”, isto é, que contamina os que estão à volta daquele que o praticou –, todos os membros desse *génos* são, de uma forma ou de outra, culpados e deverão expiar a culpa por esse erro⁵.

A maldição que paira sobre a família de Orestes remonta a muitas gerações: contam os mitos que *Tântalo*, o primeiro da estirpe, é filho de Zeus e uma mortal e, para testar a onisciência dos deuses olímpicos, lhes ofereceu um banquete em que serviu as carnes de seu próprio filho, Pélops; ressuscitado pelos deuses, *Pélops* se apaixona por uma jovem que ele só consegue desposar após ter matado o pai dela. Já os filhos gêmeos de Pélops, Tieste e Atreu, disputam o trono de Micenas e nutrem, um pelo outro, ódio profundo e insaciável desejo de vingança, que é alimentado por traições, adultério, incesto, canibalismo, violência e morte. *Atreu*, tendo descoberto que sua mulher era amante de Tieste (seu irmão), mata os filhos do irmão e – como *Tântalo* – serve suas carnes num banquete oferecido a Tieste, ao final do qual lhe mostra as cabeças dos filhos mortos e declara ter sido a carne deles que Tieste havia ingerido. *Tieste*, advertido por um oráculo que só poderia se vingar de Atreu se tivesse um filho com sua própria filha, a estupra, e desse incesto nasceu Egisto, que, efetivamente, mata Atreu. Dois são os filhos de Atreu, Menelau, rei de Esparta, que é casado com Helena, e *Agamêmnon*, rei de Argos, que, tendo se apaixonado por Clitemnestra, matou o marido e o filho dela para obrigá-la a se casar com ele. Da união de Agamêmnon e

⁵ Buscando equivalências em nossa cultura, poderíamos evocar tanto a tradição judaico-cristã, na qual o ato praticado por Adão e Eva implicou a queda do paraíso e teve conseqüências para a condição existencial de toda humanidade, quanto o que, em psicanálise, se denomina neurose familiar.

Clitemnestra, nasceram três filhas, Ifigênia, Electra e Crisótemis, e um filho, *Orestes*⁶.

Tais episódios fazem parte da mitologia grega e são conhecidos pelo público ateniense. Mas há dois crimes que, envolvendo as atridas – Menelau e Agamêmnon –, Ésquilo introduz no início de *Agamêmnon*, a primeira peça que compõe a *Oresteia*: o coro dos anciões relembra estes dois crimes, que antecederam a guerra de Tróia e a ela estão relacionados. O primeiro deles, que provoca a guerra, é o crime praticado por Páris contra a hospitalidade: recebido por Menelau, em Esparta, Páris parte levando consigo a bela Helena, esposa de seu anfitrião. Zeus, protetor da hospitalidade, exige que tal crime seja punido, e o exército liderado por Agamêmnon deve atacar Tróia e cumprir os desígnios da justiça divina. O segundo crime é a morte de Ifigênia, filha de Agamêmnon e Clitemnestra. O exército grego, reunido em Áulis e ansioso por lutar, só poderia partir para Tróia quando soprassem ventos favoráveis. Mas isso só iria ocorrer se, atendendo à exigência da deusa Artémis, Ifigênia fosse sacrificada. Agamêmnon, sentindo o peso da necessidade (*anánke*), se vê obrigado a decidir pelo sacrifício da filha.

As circunstâncias desses dois crimes põem em relevo a articulação entre as esferas do divino e do humano e evidenciam que, se a longa lista de crimes e assassinatos perpetrados por Tântalo e seus descendentes contraparentes, consanguíneos ou afins, traz as marcas da maldição familiar, é justamente porque sua dinâmica é semelhante à da reação em cadeia e, muitas vezes, tais atos são cometidos em observância a preceitos que preconizam o *dever de vingança*⁷.

⁶ Maiores detalhes sobre esses personagens míticos podem ser consultados no clássico *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega* (BRANDÃO, 1992).

⁷ Essa lógica da vingança privada emerge também – e com bastante similaridade – no romance *Prilli i Thyer* (*Abril despedaçado*), de Ismail Kadaré (1991), escritor albanês

O exercício de suspender a nossa visão maniqueísta, cujas origens radicam na tradição judaico-cristã, e de nos abstermos ao máximo do mal-estar que esses crimes cruéis e hediondos provocam em nossa *moral civilizada* – como diria S. Freud (1981 [1912]) – é imprescindível para que se possa compreender que, para o homem grego, é no contexto da escolha inexorável que o trágico se inscreve em sua potência máxima, pois o domínio próprio da tragédia, segundo J. P. Vernant, “se situa nessa zona fronteira em que os atos humanos se articulam com as potências divinas” (1981, p. 16-17, tradução minha).

Aristóteles, que define a tragédia como a representação de uma ação grave, que inspirando pena e temor, opere no espectador a purificação (*catarse*) destas emoções, assinala a importância de a tragédia representar a situação de um homem de elevada condição que, no apogeu da fama e da prosperidade, cai no infortúnio em consequência de algum erro que cometeu (ARISTÓTELES, 1997, p. 32), bem como de apresentar acontecimentos trágicos que se produzem entre pessoas unidas por afeição, por exemplo, um pai que mata o filho ou um filho que mata a mãe (ARISTÓTELES, 1997, p. 33). Não é sem razão, portanto, que a família dos atidas foi tema de diversas tragédias – além da *Oresteia*, de Ésquilo, chegaram até nós *Electra*, de Sófocles, e *Electra*, *Orestes*, *Ifigênia em Áulida* e *Ifigênia em Táurida*, todas de Eurípedes.

Vejamos os principais eventos da *Oresteia*. Na primeira peça da trilogia de Ésquilo, intitulada *Agamêmnon*, o comandante supremo da armada dos gregos retorna vitorioso de Tróia para Argos. Clitemnestra, mulher de Agamêmnon, que durante dez anos acalentara o desejo de vingar a morte de

sua filha, Ifigênia, mata traiçoeiramente o marido e, vangloriando-se de seu ato, proclama ter feito justiça à morte da filha:

[...] eis aí Agamêmnon, meu
Esposo, e morto, façanha desta mão
Destra, justo artífice (v. 1404-1406);
ele pagou o que começou (v. 1531)⁸.

Em *Coéforas*, segunda peça da trilogia, Orestes, filho de Agamêmnon e Clitemnestra, retorna a Argos, após longo exílio, presta as honras fúnebres ao pai morto e, seguindo as ordens do deus Apolo – que defende a lei patriarcal –, vinga a morte de seu pai, assassinando a mãe:

[...] não pratiquei um crime
Abominável minha mãe matando,
Um crime condenado pelos deuses,
Pois ela própria já manchara as mãos
No sangue de meu pai (v. 1027-1031).

Mas, enquanto Clitemnestra não tinha vínculo de sangue com Agamêmnon, Orestes é filho de Clitemnestra. Na qualidade de parente mais próximo de Agamêmnon, o jovem tem o compromisso de vingar a morte de seu pai, mas tal ato o transforma em matricida. De tal modo que, ao vingar o pai e matar a mãe, Orestes é, ao mesmo tempo, inocente e culpado; seu crime, justo e monstruoso. No final de *Coéforas*, Orestes sente a presença das Erínias⁹ –

⁸ Todas as citações foram retiradas da edição que consta nas Referências. Optou-se por indicar o número dos versos, e não das páginas, para facilitar a localização dos trechos em outras edições.

⁹ São elas: *Aleto*, a implacável; *Tisífone*, a vingadora; e *Megera*, a que espalha a discórdia.

antigas divindades femininas e vingativas que são representantes da justiça (*Díke*) primordial e que punem quem mata parentes consanguíneos.

Na terceira peça da trilogia, intitulada *Eumênides* – e que irei examinar mais detidamente –, Orestes, que desde o matricídio era implacavelmente perseguido pelas Erínias, chega ao santuário do deus Apolo, em Delfos, para se purificar do crime que havia cometido. Após a purificação, Apolo manda Orestes à cidade de Atenas, em companhia de Hermes, para ser julgado por Palas Atena e assume, perante as Erínias, a responsabilidade de haver ditado o matricídio cometido pelo jovem.

Em Atenas, a deusa recebe os litigantes. Primeiro, ouve a acusação das Erínias: elas exigem que crimes contra consanguíneos sejam punidos. Depois, Orestes é ouvido: ele alega ter feito justiça à memória de seu pai. Palas Atena, considerando que qualquer decisão sua teria consequências funestas, determina:

É caso muito difícil, realmente,
Para um homem julgar. Por outro lado
Em caso de homicídio não compete
A mim deter o braço da Justiça
[...]
Nomearei juízes escolhidos
Que formarão um tribunal perpétuo
Que julgará os casos de homicídio.
Para eles transfiro o julgamento.
Trazei as vossas provas, convocai
As vossas testemunhas, que irão,
Por juramento feito confirmadas,
O braço da Justiça sustentar.
Vou procurar os cidadãos mais sábios
E mais prudentes para aqui trazê-los
A fim de que, depois do juramento,
Decidam com rigor e integridade (v. 470-489).

Reunido o conselho, Palas Atena institui o tribunal do Areópago¹⁰.
Presidindo o julgamento, declara:

Sendo convocado o conselho,
cabe o silêncio, e que toda a cidade
aprenda para sempre minhas leis,
e estes, como decidir a sentença (v. 570-573).

Ao dar por iniciados os debates, a deusa se dirige às Erínias:

E, como és tu que acusas, fala agora.
O tribunal escutará primeiro
O teu libelo acusatório inteiro (v. 582-584).

As Erínias interrogam Orestes: lhe perguntam *se matou a mãe, como a matou e quem o induziu a cometer tal crime*. Orestes confessa ter matado a mãe, com golpe de espada, em obediência à ordem do oráculo de Apolo, e, em seguida, acusa Clitemnestra de haver cometido duplo crime: assassinando o marido, assassinara seu pai. As Erínias respondem que Clitemnestra pagou seu crime com a própria vida, mas que Orestes continua vivo. O jovem contesta, aludindo ao fato de que, em vida, a mãe não foi perseguida pelas Erínias, e estas, alegando a ausência de consanguinidade entre Agamêmnon e Clitemnestra, perguntam a Orestes se ele renega o sangue materno.

¹⁰ Historicamente, o Areópago – assim denominado por se localizar na colina de Ares – é um conselho formado por membros da aristocracia ateniense, cujas atribuições sofreram alterações ao longo do tempo, mas que, no período democrático, ou seja, na época em que Ésquilo escreve sua trilogia, era responsável pelo julgamento dos crimes de homicídio premeditado. As competências dos diferentes tribunais são abordadas no estudo de D. Leão (2005) sobre a *Oresteia*.

Acuado, Orestes pede que Apolo deponha a seu favor e justifique seu crime. Apolo atesta que o crime foi cometido com justiça, pois seu oráculo era uma ordem de Zeus, nada podendo prevalecer sobre ela, e declara:

Zeus assim ordenou e estava certo.
Não se comparam em nada as duas mortes (v. 1404-1406);
Não é a mãe que gera realmente
Aquele filho que é chamado seu.
Ela não passa de uma guardiã
[...]
Que um pai sem a mãe pode gerar
Temos aqui presente, como prova,
Palas, filha de Zeus, que nenhum ventre
Guardou antes de vir à luz do mundo (v. 1531).

Dando por encerrados os debates, Palas Atena pede aos juízes que respeitem o juramento prestado e que votem, fazendo justiça e cientes de que são o *Respeito* às leis e o *Temor* à punição que afastam os cidadãos da prática criminosa. Antes das urnas serem abertas, Palas Atena emite o seu voto¹¹:

Eis minha função, decidir por último.
Depositarei este voto a favor de Orestes.
Não há nenhuma mãe que me gerou.
[...] sou sem reservas pelo Pai
[...] Vence Orestes, ainda que empate (v. 734-741).

Após a contagem dos votos, os juízes apresentam o resultado, e Palas Atena profere a sentença:

¹¹ Eis a origem da expressão “voto de Minerva” – resultante da incorporação da mitologia grega pelos romanos e da disseminação da nomenclatura empregada pela cultura latina, na qual a deusa Atena foi nomeada Minerva –, que se vincula ao princípio jurídico da presunção da inocência (*in dubio pro reo*).

Este homem está livre da acusação
De homicídio, deu empate nos votos (v. 752-753).

Absolvido, Orestes celebra a aliança entre as cidades de Argos e Atenas. Já as Erínias, sentindo-se ultrajadas pela ação dos novos deuses – Apolo, Palas Atena e Zeus –, pela perda de sua função, pois a partir de agora não será mais delas a competência para julgar crimes de sangue, e pela decisão proferida, ameaçam arruinar a cidade de Atenas. Palas Atena tenta persuadi-las de que não foram desonradas nem derrotadas, mas só consegue dissuadi-las quando lhes oferece morada em Atenas e a garantia de que receberão todas as honras de seus habitantes. As velhas divindades que personificam a vingança abandonam, assim, os domínios da escuridão e da violência. Serão nomeadas, a partir de então, Eumênides, deusas veneráveis que protegerão a cidade de Atenas.

3. DO DEVER DE VINGANÇA AO DIREITO DE JUSTIÇA

Três são as questões que interessa abordar, com base nos pressupostos assinalados no início deste texto e nos aspectos apontados na leitura oferecida da *Oresteia*.

O primeiro deles diz respeito ao mito como narrativa que busca explicar a origem de algo e à apropriação que a literatura grega faz dos mitos. Nesse sentido, se pode afirmar que, para o homem grego do séc. V a.C., a trilogia de Ésquilo retoma o mito dos atridas para representar o advento do direito no contexto da democracia ateniense, num momento histórico em que o tribunal

do Areópago tivera, recentemente, seus poderes limitados¹². Trata-se, portanto, de exaltar a *pólis*, concebida como modelo de justiça e de ordem e como meio de reconciliação dos problemas sociais e morais do homem.

É assim que, como destaca P. Talavera, Ésquilo esboça “a possibilidade de uma sociedade alternativa (democrática) construída sobre um novo conceito de justiça (*díke*), como superação do *dilema trágico* radicado na vingança, no paradigma da *lei do talião* (2015, p. 211).

Para nós, entretanto, a trilogia de Ésquilo é paradigmática da fundação das instituições jurídicas nas sociedades ditas civilizadas, é a representação mitoliterária da passagem da irrefreável vingança privada à retribuição pública, pois a punição deixa de ser exercida sob a égide da vingança familiar e um conselho de juízes, formado por representantes da *pólis*, assume a responsabilidade da justiça.

Em sua análise histórica da Grécia Clássica, J.-P. Vernant salienta que a legislação sobre o homicídio

Marca o momento em que o assassinio deixa de ser uma questão privada, um ajuste de contas entre *gene* [família]; à vingança do sangue, limitada a um círculo estreito, mas obrigatório para os parentes do morto e que pode engendrar um ciclo fatal de assassinios e de vinganças, substitui-se uma repressão organizada no quadro da cidade, controlada pelo grupo e onde a coletividade se encontra comprometida como tal (2004, p. 80).

O segundo aspecto refere-se às forças dicotômicas que sustentam o conflito apresentado na *Oresteia*: o embate entre as antigas tradições e as novas leis, que são representadas, respectivamente, pelas Erínias e pela tríade

¹² Mais precisamente, em 462 a.C., portanto 4 anos antes da apresentação da *Oresteia* (KITTO, 1980, p. 128).

de deuses olímpicos, remetem, também, ao embate entre emoção e razão, entre feminino e masculino. S. Freud, ao analisar as etapas do processo de hominização (*Menschwerdung*), assinala que a substituição da ordem matriarcal vigente nas sociedades arcaicas pela ordem patriarcal, tal qual ocorre na *Oresteia*, representa o afastamento da mãe e a aproximação do pai, movimento que simboliza o triunfo da intelectualidade sobre a sensibilidade,

um avanço para a civilização, pois enquanto a maternidade é testemunhada pelos sentidos, a paternidade é uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa. Ao privilegiar um processo do pensamento à percepção sensória, a humanidade deu um passo importante (1981[1939], p. 3309-3310).

Nesse sentido, é exemplar o desfecho da trilogia: o fim da lei do talião, dessa interminável cadeia de crimes sangrentos, se dá com o restabelecimento da ordem, mas de uma ordem guiada pela razão e que conjuga, no *respeito pela justiça*, os preceitos dos deuses olímpicos, e, no *temor do castigo*, a força original das Erínias; uma ordem na qual a Lei se satisfaz sem que sobrevenha o caos, em que os arcaicos laços de sangue se ampliam para as relações conjugais e para o pacto instituído pelos cidadãos da *pólis*.

O terceiro e último aspecto remete à simbólica transposição da justiça da esfera divina para a esfera humana. Palas Atena reconhece que, embora se trate de um caso difícil, não compete a ela julgá-lo, mas aos homens. Quando Palas Atena institui o tribunal, escolhe os membros do conselho de juízes entre os melhores cidadãos da *pólis* e os alerta para os procedimentos a serem seguidos e para os valores que devem ser defendidos. A partir de então, será desse tribunal *incorruptível, venerável e impiedoso* que foi instituído *para todo o sempre* – e não mais aos deuses – a competência para julgar os crimes de homicídio.

Pode-se pensar, aqui, que, embora outorgada por Palas Atena, a autoridade dos juízes resulta de sua própria condição existencial – afinal, a morte não é um mal que atinja os deuses. Pode-se pensar, também, que, assim como a responsabilidade da justiça passa a ser competência da *pólis* e seus cidadãos, através de um sistema penal, público e institucionalizado, e não mais do divino, também os atos humanos escapam do controle e do determinismo dos deuses e podem ser creditados ao livre arbítrio. E, por fim, pode-se pensar que, nessa transposição do dever de vingança para o direito de justiça, assume relevância a concepção de que a busca de solução para os conflitos se dará na esfera da linguagem, e não mais na esfera do ato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relevância que a *Oresteia* adquire não reside apenas na representação literária da nova ordem democrática e das questões políticas e jurídicas que marcaram a Grécia do séc. V a. C., mas, sobretudo, na compreensão que nos oferece da estreita vinculação entre o direito e a democracia.

Considerando o contexto brasileiro atual, os temas apresentados na *Oresteia* poderiam nos incitar a questionar, por exemplo, (1) em que medida o tribunal do júri, nos moldes como o adotamos, coaduna-se com a concretização da justiça almejada por um Estado Democrático de Direito e (2) se a recente decisão do STF pela possibilidade de início da execução da pena condenatória após a confirmação da sentença em segundo grau não constitui uma afronta aos preceitos constitucionais da presunção da inocência e do *in dubio pro reo* – princípio que, não à toa, já se faz presente na obra de Ésquilo e nela opera como garantia de um julgamento justo.

De fato, assim como os mitos constituem importante fonte da literatura grega, na medida em que os poetas trágicos se apropriam de suas figuras – fixadas no imaginário coletivo – e as incorporam e recriam em suas

composições, problematizando-as em face da realidade social e histórica em que se inserem e atribuindo-lhes novos sentidos, as representações oferecidas pela literatura podem ser uma permanente fonte de reflexão para os juristas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A poética**. São Paulo: Cultrix, 1997.

BRANDÃO, Junito. **Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1992. 2v.

ELIADE, Mircea. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1983.

ÉSQUILO. **Oresteia**. São Paulo: Iluminuras, 2004. 3v.

FREUD, Sigmund. **Totem y tabu (1912)**. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. p. 1745-1850.

FREUD, Sigmund. **Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos (1939)**. In: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p. 3309-3310.

HIRSCHBEGGER, J. **História da filosofia na antigüidade**. São Paulo: Herder, 1969.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KADARÉ, Ismail. ***Abril despedaçado***. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

KITTO, H. D. F. ***Os gregos***. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

LEÃO, Delfim Ferreira. **O horizonte legal da “Oresteia”**. *Humanitas*, v. 57, p. 3-38, 2005.

STEIN, E. ***Seis estudos sobre «Ser e tempo»: Martin Heidegger***. Petrópolis: Vozes, 1988.

TALAVERA, Pedro. **Uma aproximação literária da relação entre justiça e direito. *Anamorphosis* – Revista Internacional de Direito e Literatura, Porto Alegre**, v. 1, n. 2, p. 207-246, jul.-dez. 2015. Disponível em: <<http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/view/71/126>>. Acesso em: 10 nov. 2016. <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.12.207-246>.

VERNANT, J.-P. ***Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne***. Paris: Maspéro, 1981.

VERNANT, J.-P. ***As origens do pensamento grego***. Rio de Janeiro: Difel, 2004.